



Comment peut-on être indigène ? La fabrication d'une identité politique en Amazonie péruvienne

¿Cómo ser indígena? La fabricación de una identidad política en la Amazonía peruana

How To Be Indigenous? The Making of a Political Identity in the Peruvian Amazon

Thomas Mouriès



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/bifea/7872>

DOI : 10.4000/bifea.7872

ISSN : 2076-5827

Éditeur

Institut Français d'Études Andines

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2016

Pagination : 109-136

ISSN : 0303-7495

Référence électronique

Thomas Mouriès, « Comment peut-on être indigène ? La fabrication d'une identité politique en Amazonie péruvienne », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En ligne], 45 (1) | 2016, mis en ligne le 08 avril 2016, consulté le 06 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/7872> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.7872>



Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.



Comment peut-on être indigène ? La fabrication d'une identité politique en Amazonie péruvienne

Thomas Mouriès*

Résumé

Cet article explore un moment fondateur de la politique autochtone en Amazonie péruvienne : le face-à-face entre un dirigeant et une assemblée — entre un représentant et ceux qu'il représente. Le cas choisi est l'assemblée d'une fédération locale, car c'est là que s'articulent les deux principales institutions politiques autochtones : les communautés et les fédérations. De ce lieu intermédiaire et transitoire émergent la plupart des dirigeants, et c'est là aussi qu'il est possible d'observer la manière dont des identités indigènes se construisent sur le plan politique. Or, cette fabrique identitaire n'a rien d'univoque, elle ne produit pas une essence, mais plutôt une tension entre des interprétations parfois divergentes de ce qu'être indigène veut dire. À travers la confrontation d'un dirigeant quechua du Pastaza avec ses bases, cet article s'attache à montrer la manière dont se composent mutuellement les identités et la politique. Celle-ci, de fait, permet de réinvestir les critères traditionnellement admis de l'ethnicité pour les indexer à un *ethos* distinctif du leader indigène.

Mots-clés : *identité politique, politique indigène, représentation politique, ethnicité, éthique, ethos, Quechuas du Pastaza, Amazonie péruvienne*

¿Cómo ser indígena? La fabricación de una identidad política en la Amazonía peruana

Resumen

Este artículo explora un momento fundamental de la política indígena en la Amazonía peruana: la confrontación entre un dirigente y una asamblea —entre un representante y los que representa—. El caso que se presenta es el de la asamblea de una federación local, porque es donde se conectan las dos

* Doctorando asociado al laboratorio d'anthropologie des institutions et des organisations sociales (LAIOS, CNRS-EHESS) y al LAS: Laboratoire d'Anthropologie Sociale (CNRS). E-mail: thomas.mouries@ehess.fr

principales instituciones políticas indígenas: las comunidades nativas y las federaciones. De este lugar intermedio y transitorio surgen la mayoría de los dirigentes, y es también allí que se puede observar cómo se construyen las identidades indígenas en clave política. Pero esta fábrica de identidades no es uniforme, no produce una esencia, sino más bien un debate (y a veces un disenso) entre varias interpretaciones de lo que significa ser indígena. A través de la confrontación de un dirigente quechua del Pastaza con sus bases, este artículo muestra cómo se van formando mutuamente la identidad y la política indígenas. Esta, de hecho, permite reevaluar los criterios tradicionales de la etnicidad para ajustarlos a un *ethos* característico del líder indígena.

Palabras clave: *identidad política, liderazgo indígena, representación política, etnicidad, ética, ethos, quechuas del Pastaza, Amazonía peruana*

How To Be Indigenous? The Making of a Political Identity in the Peruvian Amazon

Abstract

This article explores a founding moment in indigenous politics in the Peruvian Amazon: the encounter between a leader and an assembly—that is, between a representative and those he is representing. It analyzes the case of a local federation's assembly. The assembly is where the main indigenous political institutions—the native communities and the federations—connect with each other. The assembly, a transitional and temporary space, is the place from which most indigenous leaders emerge, and it is also where one can observe how indigenous identities are politically produced. However, this construction of identity is not unequivocal or essentialistic, but rather it is a constant debate between different—and sometimes dissentient—interpretations of what being indigenous means. By examining the confrontation between a Quechua leader from the Pastaza River and his constituency, this article shows how identities and politics are created. Politics enables a reinterpretation of the traditional view of ethnicity by placing certain criteria within the context of an *ethos* that is distinctive to the indigenous leader.

Keywords: *identity politics, indigeneity, political representation, ethnicity, ethics, ethos, Pastaza Quechuas, Peruvian Amazon*

L'anthropologie sociale du piémont andin a longtemps entretenu des rapports ambivalents avec la politique. Comme le suggère le titre d'un article de Philippe Descola (« No Politics Please », 2005), dans les années 1980 les travaux majeurs d'expression française sur des groupes ethniques locaux¹ n'envisageaient souvent la politique qu'en tant qu'aspect mineur, voire indésirable, de la vie sociale des autochtones. En même temps, une conscience politique semble pourtant n'avoir cessé de hanter ces mêmes chercheurs, se traduisant par une série d'études parallèles ou consécutives sur la politisation des indigènes des basses terres². Ces études étaient généralement le fait d'ethnologues ayant d'abord

¹ Voir parmi d'autres : Chaumeil, 1983 ; Taylor, 1985 ; Descola, 1986 ; Surrallés, 2003.

² Cf. Collectif, 1983 ; Chaumeil, 1987 ; 1990 ; Morin, 1992a ; 1992b ; 1994.

réalisé des monographies plutôt éloignées des préoccupations politiques³. Au Pérou, les années 1980 coïncidèrent en effet avec la consolidation progressive des organisations indigènes d'Amazonie. Ce processus de maillage institutionnel donnait à la question indigène en Amazonie péruvienne une dimension politique dont les anthropologues pouvaient de moins en moins faire abstraction.

Il reste que sous le nom de politique il ne s'agissait pas tant d'analyser un système délimité de relations coutumières de pouvoir — comme c'était le cas dans les travaux classiques de Pierre Clastres (2011), dans ceux de la tradition britannique de l'anthropologie politique africaniste (Evans-Pritchard, 1994 ; Fortes & Evans-Pritchard, 1964), ou encore chez Edmund Leach (1964) — que de se pencher sur une mécanique fédérative où s'imbriquent plusieurs acteurs et échelles d'action, du local au transnational.

Maintenant que les mécanismes de la représentation et de l'action politiques autochtones en Amazonie péruvienne sont solidement établis, la question de savoir ce que fait cette politique, et qui la fait, se double d'une question qui n'a cessé d'en constituer l'arrière-plan : qu'est-ce qui fait qu'un discours, une action ou une identité indigènes sont déployés *politiquement* ? Il s'agit, autrement dit, non pas de faire basculer des aspects de la vie quotidienne dans une catégorie définie *a priori* comme « politique », mais d'identifier des effets de seuil à partir desquels les pratiques *se politisent* — c'est-à-dire, selon Bruno Latour, « dessin[ent] une enveloppe qui définit, pour un temps, le « nous », le groupe en voie d'autoproduction » (Latour, 2012 : 338). Or, dans ce mouvement de formation d'un *nous*, la tension entre l'individuel et le collectif s'avère souvent constitutive, et c'est là que l'ethnographie de la politique autochtone telle qu'elle a lieu localement peut s'avérer utile, notamment quand elle permet de confronter la mécanique politique autochtone et les processus individuels de subjectivation qui la traversent et qu'elle transforme.

En Amazonie péruvienne, la politique autochtone contemporaine s'est construite sur la base d'un système de fédérations de différentes échelles — locale, régionale et nationale, pour nous en tenir là — imbriquées les unes dans les autres. Les « bases » locales sont affiliées à l'une des organisations régionales, elles-mêmes affiliées par exemple à Aidesep, principale fédération nationale⁴. Bien que leur visibilité soit moindre que celle des présidents de fédération — ces « leaders » conviés partout où une forme de représentativité autochtone est requise ou désirée — ce sont les assemblées indigènes qui décident, périodiquement, de l'équipe dirigeante et des orientations stratégiques des fédérations. Une fois par an (selon les moyens) ces assemblées réunissent les « bases » de l'organisation autochtone concernée : ce seront, pour une fédération locale, les *apus* (chefs ou

³ C'est le cas de Jean-Pierre Chaumeil chez les Yagua (1983), de Françoise Morin chez les Shipibo (1973), ou d'Irène Bellier chez les Mai Huna (1991) avant qu'elle ne s'intéresse à l'anthropologie des institutions.

⁴ Sur Aidesep (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), son histoire et son fonctionnement, voir Romio (2010).

gestionnaires des communautés autochtones représentées) ; pour une fédération régionale, les dirigeants des fédérations locales ; pour la fédération nationale, les dirigeants des fédérations régionales. Ces assemblées sont l'occasion de constituer, destituer ou reconduire l'équipe dirigeante d'une fédération, non sans passer par quelques confrontations pugnaces mais en règle générale bienveillantes.

Dans cette mécanique fédérative ici schématiquement exposée, il existe une tension entre les différentes instances du pouvoir. Les dirigeants d'une fédération, mandatés par leurs « bases » périodiquement formées en assemblée, invoquent celles-ci à chaque prise de parole — comme s'ils devaient toucher ce point de légitimation avant de risquer une parole sujette à caution.

Parvenus au sommet d'une institution ou à la tête d'une communauté, les dirigeants entretiennent en effet des rapports équivoques avec ce qui en aura fait des « représentants » politiques. Revenus pour rendre compte de leur action et de leur conduite devant l'organe qui les constitue, ils s'y soumettent totalement. « Je suis ici devant vous mais je quitte mes fonctions sur-le-champ si tel est le désir de l'assemblée ! » dira un dirigeant pris à parti. « C'est l'assemblée qui décide ! », dira aussi l'un de ses membres, s'adressant au maire d'Andoas, indigène aussi, et soumis, tout maire qu'il fût, à cette forme impérieuse de la volonté collective.

Il se passe donc quelque chose au moment de ces rassemblements, une volonté s'érige à partir d'une dispersion initiale soudain ramassée, politisée, et qui décide de qui sera habilité à parler au nom de l'assemblée pendant sa vacance.

Rituellement remis en question, les dirigeants ne sont pas pour autant passifs, et la démission d'un des leurs est autant une déchéance individuelle qu'une menace pour la continuité d'une institution que l'assemblée seule ne saurait soutenir. Les acteurs, ici, ont besoin les uns des autres, se constituent les uns les autres, et sont par ailleurs souvent commuables, car pour être électeur il est besoin d'être aussi éligible. L'opposition est toutefois maintenue, car elle institue une dynamique par laquelle l'assemblée, comme figure collective, affirme sa prérogative et les dirigeants, figures individuelles mais mandatées, affichent leur soumission à cette volonté qui les investit.

La mécanique semble ainsi bien huilée, et les tensions internes solubles dans l'institution. Mais ce serait omettre le facteur disruptif que constitue, chez le dirigeant indigène, l'assomption d'une responsabilité le définissant non plus seulement comme chargé d'une fonction ou d'une mission, mais aussi et surtout comme « indigène » en un sens bien particulier, « par excès », si l'on peut dire, en regard d'un sens que l'on dirait « par défaut ». De fait, il ne s'agit plus alors — ou plus seulement — d'être indigène suivant les critères de la communauté locale, de la langue vernaculaire ou de l'ordre juridique, qu'il soit national ou international ; il s'agit d'endosser l'indigénéité comme projet politique, et un projet politique qui requiert non plus seulement une certaine « identité » (être indigène), mais une identification tendanciellement totalisante, au point de déborder les critères traditionnellement admis de l'autochtonie.

Pour illustrer le fonctionnement de cette dynamique, je veux prendre l'exemple d'un leader indigène quechua du Pastaza, que j'appellerai Jozeff. Jozeff fait partie

de l'équipe dirigeante de Fediquep, une fédération locale des indigènes quechuas riverains du haut Pastaza péruvien et de ses affluents. Invité à rendre compte de l'action de sa fédération par l'assemblée qui lui fait face, il commence par s'excuser de ne pas parler couramment le quechua et, soudain, sa voix se brise, des larmes coulent sur son visage qui se contracte dans l'impuissance de les retenir, avant que, surmontant pendant d'interminables secondes ses sanglots, son discours ne reprenne, cette fois transformé par l'émotion qui lui servira désormais de support. Ce moment, sans avoir la prétention de l'expliquer, je propose de le contextualiser, de lui donner un cadre et une interprétation plausible en rapport avec le problème qui, de l'aveu même de Jozeff, constitue la clé de lecture de son parcours : son identité indigène inextricablement liée, dans ce cas précis, à la politique indigène et à ses institutions. Je commencerai par présenter ces institutions, en particulier les assemblées locales comme celle, en l'occurrence, de Fediquep, qui occupent une place centrale. J'exposerai, dans un deuxième temps, le parcours de Jozeff depuis ses études de comptabilité à Iquitos jusqu'à son compagnonnage avec la fédération quechua, pour revenir ensuite à l'épisode qui nous occupe et où se met en scène une dramaturgie bien particulière de l'identité indigène dans ses implications éthiques et politiques. Pour terminer, je tâcherai de tirer quelques conclusions concernant l'articulation entre la politique autochtone et l'identité indigène.

1. LA MÉCANIQUE FÉDÉRATIVE

Chaque fédération autochtone est une association à but non lucratif dirigée par un bureau exécutif composé de cinq membres⁵. Le principal de ces membres, tête visible de la fédération et qui la représente au premier chef, c'est le président du bureau. Après lui, le vice-président occupe également une place de choix puisqu'il remplace le président lors de ses absences et assure l'intérim en cas d'interruption de son mandat. Les autres membres n'en sont pas moins des « dirigeants » autochtones au sens plein, car ils ont été élus par leurs bases réunies en assemblée, ce qui leur confère une représentativité politique reconnue sans ambiguïté pendant leur mandat. De plus, selon les intéressés, le véritable pouvoir de décision n'est pas détenu par le seul président, mais bien par le bureau considéré comme l'unique organe exécutif légitime.

L'enquête de terrain révèle certes une réalité plus complexe, mais il demeure qu'au sein des fédérations autochtones, des dirigeants élus tous les quatre ans en assemblée plénière incarnent l'une des principales figures instituées du leader autochtone en Amazonie péruvienne. Ces leaders — et en premier lieu les présidents de fédération — remplissent des fonctions administratives et représentatives diverses. Ils agissent au nom de leur fédération et de leurs mandants voire, à l'occasion (mais non sans tensions et malentendus), au nom des

⁵ Il s'agit du président, du vice-président, du trésorier, du secrétaire et du porte-parole.

indigènes amazoniens dans leur ensemble. Tel est le cas par exemple de Segundo Alberto Pizango Chota, d'origine Shawi mais qui, élu à la tête de la principale fédération autochtone amazonienne d'échelle nationale, Aidesep, « représente » les indigènes amazoniens appartenant au réseau fédératif. Les autres membres du bureau exécutif d'Aidesep n'ont pas la même dimension politique, mais leur rôle reste politiquement pertinent en tant que représentants autochtones dans ce système national que leur organisation chapeaute.

Dans ce réseau de fédérations et de dirigeants, Fediquep fait ainsi partie de l'échelle inférieure, locale, et Aidesep de l'échelle supérieure, nationale. Entre les deux se trouvent les fédérations de dimension régionale comme Corpi⁶, dont Fediquep est l'une des « bases », autrement dit l'un des membres affiliés. Ces trois exemples — Fediquep à l'échelon local, Corpi à l'échelle régionale et Aidesep au niveau national — montrent comment s'imbriquent et s'articulent les fédérations de différentes échelles dans une structure de type pyramidal. Cette structure régit également l'éligibilité des dirigeants : les dirigeants nationaux sont recrutés parmi les dirigeants régionaux, et ceux-ci parmi les dirigeants locaux. Segundo Alberto Pizango Chota, l'actuel président d'Aidesep, avait ainsi auparavant été président de Corpi, et avant cela dirigeant d'une fédération Shawi locale.

2. L'APU ET LE DIRIGEANT

Rappelons que les dirigeants sont toujours élus en assemblée plénière. L'assemblée d'Aidesep (nationale) est formée par les dirigeants des fédérations régionales (les « bases » d'Aidesep), le plus souvent leurs présidents. De même, l'assemblée de Corpi (régionale) est composée par les dirigeants des fédérations locales (les « bases » de Corpi). Aux niveaux régional et national, les assemblées sont donc composées essentiellement de dirigeants, autrement dit d'indigènes déjà investis par une assemblée indigène compétente d'un mandat représentatif au sein du système des fédérations. Cela veut dire, pour faire court, que la production des dirigeants au sein du système des fédérations autochtones est un processus endogène.

Le dirigeant de fédération n'est toutefois pas le seul type de leader indigène — bien qu'il soit le plus visible, peut-être même le plus puissant étant donné les ramifications du système institutionnel qui le porte. Malgré cela, le dirigeant tire explicitement sa légitimité d'un « peuple » indigène le plus souvent invisible, quoique omniprésent dans le discours politique sous la forme des « bases », lesquelles renvoient, de proche en proche, à un en-deçà du système des fédérations — un en-deçà qui est aussi son fondement : les communautés autochtones de base (*comunidades nativas*) et les *comuneros* qui y habitent.

Ces communautés autochtones — villages ayant un régime légal spécifique — constituent le socle du système représentatif autochtone amazonien. D'elles

⁶ « Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas » (Coordination régionale des peuples indigènes). Sur l'histoire de Corpi et la vision politique qu'elle porte, cf. CORPI (ed.) 2002.

émerge un premier type de leader indigène en Amazonie, appelé *apu*, mot quechua désignant dans ce contexte une autorité politique⁷. De fait, l'*apu* est élu par l'assemblée du village comme le représentant légal de la communauté. Sa fonction est moins exécutive qu'administrative, raison pour laquelle il s'agit souvent de jeunes indigènes lettrés et ambitieux plutôt que d'hommes⁸ plus âgés et expérimentés.

Cette structure de l'autorité du village peut s'avérer trompeuse au premier abord : un jeune indigène bilingue, passé par l'école républicaine, « représenterait » la communauté, alors que les plus expérimentés, reconnus pour leurs prouesses passées, voire pour leur sagesse (*los sabios*), ne jouiraient d'aucune fonction politique ? La question masque la véritable structure politique du village, qui ne se réduit pas, loin s'en faut, aux fonctions administratives dévolues à l'*apu* et à ses aides.

En effet, si un dirigeant de fédération évolue le plus souvent parmi d'autres dirigeants — soit en déplacement, soit au siège (urbain) de sa fédération —, les *apus* ne sortent que rarement de leur village. Ils agissent et décident sous le contrôle de la communauté, et le plus souvent sous sa dictée. Ils y sont des « représentants » moins au sens de la démocratie représentative qu'au sens de la démocratie directe : l'écart entre la présence des « électeurs » et leur représentation politique est quasi nul, de telle sorte que l'*apu* est choisi principalement pour ses capacités de facilitateur et de traducteur. L'autorité véritable, non plus seulement en théorie mais en acte, est l'assemblée du village, où la voix des plus expérimentés reprend le dessus. L'*apu*, quant à lui, est l'exécutant de cette volonté collective.

3. L'ASSEMBLÉE INDIGÈNE, CORPS COLLECTIF

« *La asamblea es la máxima autoridad!* ». Il n'y a pas d'autorité supérieure à celle de l'assemblée, affirmait avec emphase l'un des régisseurs de la municipalité d'Andoas, chef-lieu du district du même nom auquel appartiennent les communautés que représente Fediquep. Et l'on sait que le maire d'Andoas, qui prétextait d'affaires importantes le requérant ailleurs, dut s'incliner devant cette assemblée qui le convoquait sur place. Or, qu'un fonctionnaire comme le régisseur affirme cette suprématie de l'assemblée, et qu'un maire, agent de l'État, s'incline devant son autorité, ce sont là des faits assez remarquables pour signaler la puissance d'une institution indigène qui déborde symboliquement et politiquement le cadre des fédérations autochtones au seuil duquel elle s'inscrit.

Cet effet de seuil est ici fondamental. Rappelons que, à la différence des fédérations régionales ou nationales, Fediquep, fédération locale, n'a pas compétence sur d'autres fédérations mais sur des communautés autochtones : celles qui ont décidé

⁷ Dans les Andes, *apu* peut aussi désigner une entité divine. Cette dimension rituelle ou sacrée n'est guère présente dans l'emploi du mot en haute Amazonie.

⁸ Je n'ai pas entendu parler de femmes *apu* dans les communautés, bien que j'ai rencontré plusieurs femmes dirigeantes dans les fédérations.

de s'y affilier selon une logique à la fois politique, ethnique et géographique⁹. Les *apus* de ces villages passent environ cinq journées ensemble au prétexte de l'assemblée annuelle de Fediquep. Mais ils y vont accompagnés de deux à cinq autres membres de leur communauté, auxquels s'ajoutent l'ensemble des *comuneros* du village qui accueille l'événement : cela constitue une base « populaire » conséquente et dont émane l'autorité politique de l'assemblée locale.

Mais remarquons encore qu'entre ces communautés autochtones et Fediquep, la fédération locale qui les représente, il y a un saut qualitatif, une rupture du mode de représentation, qui fait passer la politique indigène d'un leadership coutumier¹⁰ et *in situ* à un leadership institutionnel (au sens des fédérations) et extraterritorial, et d'un mode « direct » à un mode « représentatif ». Le premier type de leadership politique est incarné par la figure de l'*apu*, le second par le dirigeant d'une fédération locale, élu par les *apus* et parfois recruté parmi eux, mais qui doit quitter sa communauté pour le siège de la fédération et une vie nomade, ballotée au gré des réunions et négociations qu'impose son mandat. Le dirigeant, dès lors, et contrairement à l'*apu* qui demeure un *comunero* sans solde pour sa charge, devient un politicien autochtone qui tire, avec plus ou moins de mal, une compensation pécuniaire liée à sa fonction dans la fédération.

Cette particularité vaut d'être mise en relief car elle permet de saisir l'hétérogénéité spécifique des assemblées locales, ici celle de Fediquep : s'y font face deux types de leader, le dirigeant et l'*apu*, et donc deux types d'institution, la fédération indigène et la communauté autochtone. Tandis que la référence aux « bases » est souvent aussi omniprésente qu'incantatoire dans le discours des leaders indigènes, ces bases sont ici un corps vivant qui répond, questionne et décide en premier et dernier ressort.

Mais la véritable figure des bases ne serait-elle pas à ce compte celle de l'assemblée de la communauté ou du village ? En réalité, l'assemblée d'un village ne saurait avoir le même rapport au système politique indigène que l'assemblée d'une fédération. En effet, lors d'une assemblée de village, sont surtout traitées des questions liées aux affaires courantes du village et des environs, sans portée majeure pour la politique indigène dans son ensemble et sa généralité. Si elle y touche, ce n'est pas de manière constitutive mais circonstancielle — l'urgence est ailleurs.

Ceci n'est pas le cas de l'assemblée de Fediquep. Les fédérations indigènes articulent les échelles locale, régionale, nationale et même internationale, de telle sorte que les enjeux débattus dans l'assemblée, si elles tendent à concerner des questions circonscrites géographiquement, n'en concernent pas moins une vision indigène bien plus ample et ambitieuse, touchant à ce que Marc Abélès nomme le

⁹ Respectivement : la lutte contre les excès de l'exploitation pétrolière, l'appartenance au groupe ethnique des Quechua du Pastaza et à la région du haut Pastaza et de ses affluents.

¹⁰ Le pouvoir dans les communautés autochtones (*comunidades nativas*) n'est pas à proprement parler coutumier car il est régi par la loi péruvienne, mais il est établi et organisé par la communauté elle-même dans le cadre de cette loi.

« global-politique »¹¹. Les dirigeants se font d'ailleurs les porteurs de cette vision et les opérateurs de sa mise en œuvre. Ainsi, faisant se toucher les deux circuits — les communautés « de base », donc les *comuneros* eux-mêmes, et les fédérations qui les représentent — d'un système qui ne les connecte véritablement qu'à cet endroit précis, l'assemblée d'une fédération locale comme Fediquep est un moment aussi riche que stratégique de la vie politique en Amazonie péruvienne.

Et c'est pourquoi, aussi, ce moment est si plein de tensions et d'enjeux : s'y joue, en bref, la scène originelle de la délégation de pouvoir, ce qui, selon la structure politique dans les communautés autochtones, revient à instituer un mode de pouvoir (représentatif) que les *comuneros* s'attachent, dans leur quotidien, à neutraliser¹². Dans l'assemblée locale se joue ainsi le passage d'une légitimité territorialisée, sous contrôle, à une légitimité représentative frappée de soupçon, car menaçant toujours de trahir son mandat. L'assemblée (et a fortiori l'assemblée d'une fédération locale comme Fediquep) fait alors de son incarnation temporaire le spectacle d'une puissance suprême, capable de renverser une équipe dirigeante ou de soumettre tout participant indigène, y compris un agent officiel de l'État, à sa volonté. Ainsi, s'il y a bien dans le système des fédérations amazoniennes une forme institutionnelle pyramidale, le moment de l'assemblée est celui d'une vérification particulière, un moment de vérité où la pyramide est renversée, où les « bases » se retrouvent au sommet, indépassables — cinq jours par an¹³.

4. ÉLECTION POLITIQUE OU CRÉATION D'IDENTITÉS ?

En 2012, pour l'assemblée de Fediquep, ce fut au tour d'un village Quechua du Manchari (un affluent du fleuve Pastaza) d'accueillir l'événement. En plus des habitants du village, chaque communauté y envoya plusieurs participants, quoique seule la voix de l'*apu* compte lors des votes statutaires.

Au sein de l'équipe dirigeante, nous retrouvons Jozeff, membre du bureau exécutif de Fediquep depuis 2010, quand il y fut élu trésorier, donc dirigeant de plein droit, et comptable à ce titre devant l'assemblée qui lui fait face. Nous l'y verrons bientôt la voix étranglée jusqu'à l'extinction parce que, seul parmi ses compagnons, il est

¹¹ « Le global-politique n'est pas seulement un espace où s'échangent des arguments ; on y négocie des orientations qui vont progressivement s'imposer aux niveaux local et national » (Abèles, 2011 : 111).

¹² L'*apu* est en ce sens la figure d'un pouvoir neutre parce que neutralisé, mais aussi parce qu'il relaie la volonté de la communauté (et sous son contrôle) : la neutralité indique que l'*apu* n'offre pas (ou peu) de résistance à cette volonté.

¹³ Une fédération locale comme Fediquep, si elle ne manque pas de ressources comparée à d'autres organisations de même taille, ne peut garantir la fréquence de ses assemblées. Celle-ci est principalement tributaire de la disponibilité des fonds nécessaires au déplacement de tous les participants (l'essence constituant le gros du budget). Ainsi, la fréquence de l'assemblée de Fediquep est théoriquement annuelle, mais se trouve sérieusement perturbée par les aléas financiers que connaissent toutes les fédérations et particulièrement les plus petites. Ainsi, m'enquérant régulièrement au sujet d'une prochaine assemblée après celle de 2012, les dirigeants m'annonçaient à chaque fois une date plus tardive, et cela jusqu'à mon départ du terrain presque deux ans plus tard.

incapable de s'exprimer en quechua. Or, c'est la spécificité de l'assemblée locale de Fediquep qui explique la présence d'un tel « représentant » autochtone, un représentant politique indigène de plein droit mais dont le parcours et l'identité même battent en brèche l'idée d'une représentativité ethnopolitique univoque.

Contrairement, une fois de plus, aux assemblées des fédérations régionales et nationale, lors d'une assemblée locale comme celle de Fediquep c'est l'hétérogénéité qui est de mise : les *apus* n'élisent pas — ou du moins pas toujours — d'autres *apus*, et les critères d'éligibilité d'un dirigeant de fédération locale se réduisent, dans les statuts, à la majorité légale et à l'adoubement de l'assemblée. Ce sont des critères suffisamment souples pour laisser émerger des profils de dirigeant variés, dont Jozeff, au parcours atypique et aux origines bigarrées, constitue un exemple.

Jozeff est en effet le produit d'une série de divergences ethnoculturelles : sa mère est Quechua du Napo, un groupe ethnique dont l'ethnogenèse — notons-le — est distincte de celle des Quechua du Pastaza. Sa grand-mère maternelle est elle aussi Quechua (du Napo), tandis que son grand-père maternel est Bora. Quant au père de Jozeff, il s'agit d'un Ticuna ayant habité à Andoas, chef-lieu du district du Pastaza, où il a eu deux fils d'une liaison antérieure.

Cette histoire, c'est la mère de Jozeff qui la lui raconte au moment où celui-ci, emprisonné, cherchait à récupérer son identité indigène. Mais avant cela, dès l'école primaire à Pebas, Jozeff se souvient de la violence avec laquelle ses origines indigènes étaient réprimées :

Déjà à ce moment-là ils m'avaient déjà fait perdre l'identité, ils m'avaient tout fait perdre déjà... personne ne voulait que je parle la langue [le quechua de sa mère], parce que si je parlais une langue, n'importe laquelle [qui ne soit pas l'espagnol], comme ça par erreur, ils commençaient à discriminer, « espèce de... d'indigène, de sale truc... », je veux dire, péjorativement, tu vois...¹⁴

« Ils », ce sont les camarades d'école, les professeurs, tout ce qui figure une société qui réprime, dans ces années 1990, ce qui a rapport à l'indigène. La charge de Jozeff répond à l'humiliation féroce à laquelle avait succombé son « identité » — laquelle est « tout » pour Jozeff désormais.

Jozeff avait huit ou neuf ans quand ses parents se sont installés à Iquitos où, poursuit-il, il perdit toute notion du quechua maternel : il ne le parlait déjà pas, et, depuis lors, il ne le comprendrait pas non plus. Doué à l'école mais en situation d'extrême pauvreté, sa formation fut prise en charge par une organisation évangélique, l'Union biblique du Pérou. Il voulait devenir médecin mais, recalé à l'université, il se tourna vers la comptabilité. À 19 ans, le diplôme en poche, il commença à travailler au port de Loreto.

¹⁴ *Ya en aquel momento ya me habían hecho perder la identidad, me habían hecho perder todo ya... nadie quería que hable yo el idioma, porque si hablaba algún idioma así cualquiera [que no sea el español] por equivocación, empezaban a discriminar, «pedazo de... indio, esto, asqueroso...», o sea, despectivamente, ¿no?*

L'un de ses demi-frères l'invita à Andoas, dans le Pastaza, où Jozeff finit par s'installer. Il y créa une entreprise de transport liée à la firme pétrolière argentine Pluspetrol. À travers son demi-frère et son entreprise, Jozeff développa des rapports avec les indigènes locaux. C'est ainsi qu'en 2006, le président fraîchement élu de Fediquep, Aurelio Chino, sollicite le comptable et entrepreneur Jozeff afin de régulariser l'inscription de la fédération dans les registres publics. Jozeff me raconta comment Aurelio d'abord ne lui faisait pas confiance, voyant en lui un jeune *mestizo* ; mais il fit ses preuves : « En moins de huit jours Fediquep était régularisé ! ». S'ensuivit une collaboration étroite entre Jozeff et Aurelio.

Mais pendant ce temps, les rapports entre Pluspetrol et les indigènes devenaient de plus en plus tendus¹⁵, jusqu'au 20 mars 2008, date de la prise de l'aéroport de l'entreprise. Cet acte déclencha de violents affrontements entre la police et les indigènes et donna lieu à l'affaire connue sous le nom de « caso Andoas ». Jozeff, encore considéré comme non indigène à cette époque, se trouvait au centre d'un conflit qui mêlait confusément, pour lui, intérêts privés (liés à son entreprise) et cause collective indigène (liée à des enjeux environnementaux, économiques et sanitaires). Quarante-quatre personnes furent détenues, parmi lesquelles Jozeff, qui passa les neuf mois suivants en prison.

Ce sera son épreuve du feu, et c'est alors, pendant et après ces années d'enfermement, que Jozeff redevint indigène, faisant de son identité un facteur clé de son histoire et de son avenir. Cela, sur le plan de son parcours, se traduisit immédiatement, dès sa sortie de prison, par une charge officielle au sein de Fediquep, mais pas encore en tant que dirigeant. Les fédérations sont, en effet, menées par le bureau exécutif, composé des cinq dirigeants déjà mentionnés, mais elles comptent aussi des *técnicos*, des conseillers techniques. Ceux-ci peuvent exciper d'une fonction officielle au sein du système politique indigène, car elle leur est attribuée par l'assemblée elle-même, mais il ne s'agit pas pour autant d'un mandat représentatif, lequel est réservé aux dirigeants. En tout état de cause, Jozeff entra alors de plain-pied dans le système politique indigène : il faisait désormais partie de Fediquep.

Son zèle et la confiance qu'il inspira à l'équipe dirigeante lui valut, lors de l'assemblée suivante, d'être élu au bureau exécutif : Jozeff, fils d'une Quechua du Napo et d'un Ticuna qui ont tourné le dos à leur extraction indigène, élevé et éduqué dans une grande ville, ayant oublié jusqu'aux rudiments d'un quechua de prime enfance, et qui deux ans plus tôt se présentait encore comme un *mestizo*, un non indigène, devint ainsi un représentant indigène de plein droit, formellement élu comme tel par une assemblée Quechua du Pastaza réunie en session plénière.

¹⁵ Sur la situation économique et politique dans cette région juste avant l'éclatement du conflit, voir Gutierrez Choquevilca & Huboux (2006). Pour un bilan postérieur sur les impacts de l'exploitation pétrolière sur les populations Quechuas du Pastaza, cf. Belaunde (2010).

5. L'INDIGÈNE « INTÉRIEUR »

Le parcours de Jozeff n'est toutefois pas seulement l'histoire improbable d'un déraciné doué à l'école, pris en charge par une organisation évangélique, devenu entrepreneur « blanc » — c'est ainsi qu'il se perçoit rétrospectivement — puis dirigeant indigène à Fediquep. C'est aussi un processus « intérieur » qui conditionne ce parcours et s'en nourrit, jusqu'à rendre possible la « conversion » identitaire dont Jozeff fait désormais la clé tant de son passé que de l'avenir.

Quand il arriva dans le Pastaza, à Andoas, en 2005, sur invitation de son demi-frère, cela faisait déjà longtemps que Jozeff ne se présentait ni ne se pensait plus comme indigène. Mais à Andoas quelque chose se passa, une sorte d'appel du sang :

J'arrive à Andoas... mon frère...vraiment j'ai senti un... c'est-à-dire le... j'ai senti l'effet du sang, j'ai senti qu'il y avait quelque chose, que ça se collait, tu vois... C'est-à-dire, comme si quelque chose me tirait, vers mon frère, là-bas¹⁶.

Jozeff parle souvent au bord de l'émotion, avec une violence contenue qui se module en humour, en attaque, en réflexion. La fraîcheur brute de sa parole adopte spontanément une expression elliptique et saccadée qui, contrairement à l'effet brouillon de la transcription, captive l'auditeur et transmet l'émotion.

C'est le cas en particulier dans cette évocation du « sang » qui le « tire » vers son frère, un lien familial ici surchargé de sens, de promesses, et qui dépasse le seul lien fraternel. Car que représente soudain ce « frère » d'Andoas, quel écart à soi, quel désir fait-il naître en Jozeff pour que, d'un coup, les fondements de son identité commencent à trembler ? Qu'avait donc le « sang » de son frère, quelle fraternité ou quelle parenté manifestait-il dont il ne fût pas conscient ?

Jozeff me répondit d'abord par une description physique :

Mon frère a la peau sombre, il a la peau bien sombre, il est petit comme moi mais il a la peau sombre¹⁷.

Or, cette peau sombre contraste, aux yeux de Jozeff, avec ce qu'il perçoit comme sa blancheur distinctive, un teint plus clair que celui des (autres) indigènes. Cette remarque, si elle paraît superficielle, s'appuie sur une logique que Jozeff explicite un peu plus tard dans notre conversation, quand je l'interrogeai sur ses colliers et ses occasionnelles peintures faciales. La réflexion qu'il développa à cette occasion s'appuie sur une inversion structurante de l'intérieur et de l'extérieur :

Moi je ne savais pas ça [la fonction des peintures faciales], mais à chaque étape de ma croissance, à mesure que je mûrissais, comme on dit, comme ça, je veux dire au sens ancestral, culturel, je me rendais compte de la valeur

¹⁶ *En Andoas llego... mi hermano... realmente he sentido un... o sea la... una sangre, como que se pega con algo, he sentido, ¿no?... O sea, como que si algo me jala, con mi hermano, que está allá.*

¹⁷ *Mi hermano es moreno, es morenito, chatito como yo pero moreno.* La traduction littérale de « moreno » serait « noir », mais cela prêterait à confusion en français. Je traduis donc par « peau sombre », qui est le sens que donne Jozeff à « moreno » dans ce contexte.

que ça avait... Quelle valeur avait ma vie, tu vois. Sans regarder l'extérieur, sans... rien. Me regardant moi-même. C'est-à-dire, je me regarde... Là, un indigène à la peau sombre, et moi ici me regardant en tant que blanc. C'est un choc, de se dire qu'à l'extérieur toi tu es blanc et toi tu es noir. Mais quand c'est l'intérieur qui prend le dessus sur ce qui est dehors... tu vois ? C'est ça. C'était un peu ça mon raisonnement¹⁸.

L'intérêt de cette analyse rétrospective, motivée par une question sur le sens et la persistance culturelle des peintures faciales, consiste principalement dans les déplacements que Jozeff opère. L'extérieur et l'intérieur sont ici des paramètres qui ne valent certes que dans les valeurs contrastives qu'ils font émerger. Ainsi, parti des peintures faciales, sur lesquelles il passe rapidement en évoquant de vagues traditions guerrières, il glisse vers une métaphore de la « croissance » et de la « maturation ». Métaphore en effet, car il ne s'agit plus de décrire les étapes de sa vie « extérieure », comme lorsqu'il évoquait une enfance devenue le tombeau de son indigénité, ou une première jeunesse revue à l'aune de son identité perdue ; il s'agit maintenant d'une croissance figurée, reconfigurée : « au sens ancestral, culturel », dit-il — et Jozeff reprend ainsi, en particulier avec le terme « ancestral », l'un des lieux communs du discours politique autochtone amazonien, qui renvoie à la différence historique et culturelle entre indigènes et *mestizos* ou blancs (Mouriès, 2014). En reprenant ce terme, Jozeff met à distance ce qu'il fut, ce *mestizo* et ce blanc que, décide-t-il soudain, il n'aura en réalité jamais été. Il désigne aussi un parcours « intérieur », enchâssé dans le parcours « extérieur » (son enfance, ses études, sa profession) et qui s'y oppose.

« Je ne me rendais pas compte de la valeur que cela avait », dit Jozeff, parlant, semble-t-il, des peintures faciales et, par extension, des « traditions » liées à une certaine idée de l'indigénité. Et il indique ainsi l'approche d'une prise de conscience, d'une vérité qui se fait jour ou, plutôt, d'une vérité qu'il s'approprie, qu'il fait sienne, qu'il absorbe au point de s'y identifier totalement. Dans ce processus, il fait état d'abord d'une idée de soi divisée entre une fausse identité — qui renvoie à l'oubli de ce qu'il est « véritablement » — et son identité vraie, indigène. Mais celle-ci se trouve à l'intérieur, repliée sous l'effet de la « discrimination » et des insultes, ce qui explique ce retournement du regard : Jozeff passe d'une question concernant la « culture » indigène — perçue d'abord comme extérieure, étrangère, puis comme ressource de subjectivation, offre d'identité — à la question « Quelle valeur avait ma vie ? ». Et il précise : « Sans regarder l'extérieur » (il était d'abord question des peintures faciales), « Me regardant moi-même ».

Dans ce déplacement de l'extérieur vers l'intérieur, est mis en scène un renversement de perspective : ce qui était extérieur « au sens culturel » (les

¹⁸ *Yo no sabía eso, pero cada día que yo me iba creciendo, así, cada tiempo que yo me iba ya madurando, como se dice, así, este, ancestralmente, culturalmente, me daba cuenta de qué valor tenía... qué valor tiene mi vida, no? Sin mirar lo externo ni... nada. Mirándome a mí mismo. O sea, mirarme... Un indígena moreno aquí, y mirándome yo como blanco aquí. Es un impacto, de decirse externamente tú eres blanco y tú eres negro. Pero cuando lo interior es más fuerte que por lo que fuera es, ¿no? Así. Eso era un poco mi lógica que tenía.*

marques de l'indigénité) envahit l'intériorité au point de transformer le sens même de l'apparence physique (les marques de la blancheur) — « c'est l'intérieur qui prend le dessus sur ce qui est dehors », jusqu'à faire de ce dehors le masque d'une intériorité qui ne lui ressemble plus. Il suffirait en effet de retourner la pâleur de Jozeff pour voir sa peau mate, comprendre qu'il est avant tout, désormais, ce frère *moreno*, ce frère noir, ce retournement de soi, ce double extériorisé d'une intériorité jusque-là réprimée : un « sang » indigène qui ne trompe pas.

Mais Jozeff va plus loin, il parle du « choc » que produit cette prise de conscience, ce regard porté sur soi : « C'est-à-dire, je me regarde... C'est un choc, de se dire qu'à l'extérieur toi tu es blanc et toi tu es noir. » Il dit *impacto* — un choc, un impact au sens physique et émotionnel : le constat frappant d'une différence de pigmentation pourtant trompeuse (c'est le même « sang »¹⁹), et l'indignation qu'une telle différence le fasse paraître relativement plus blanc, donc relativement moins indigène, au moment même où il se veut aussi indigène que possible, et bientôt plus indigène que d'autres (nous y reviendrons).

Mais qu'en est-il de la langue ? Répond-elle à la même logique ? Encore incertain quant à savoir si son demi-frère était un indigène Quechua du Pastaza, car je savais que leur père, indigène Ticuna, ne l'était pas, je demande à Jozeff quelques clarifications : son demi-frère parle-t-il quechua ? Est-il Quechua ?

Oui. Quechua, d'ici, du Pastaza. [Et il parle quechua] parce qu'il était ici sur place. Moi par contre je n'étais qu'un petit *mestizo* qui passait juste par là, qui non, qui n'avait pas l'identité. Comme qui dirait, tu es mais tu n'es pas²⁰.

Importance du lieu : son frère parlait quechua *porque estaba en el lugar*, littéralement : il était dans le lieu où l'on parle quechua, là où vivent les Quechua du Pastaza, sur place. Jozeff, en revanche, est le fils de deux indigènes qui ont migré vers la grande ville, Iquitos, y ont perdu leur identité, tout comme lui a failli y perdre la sienne²¹ :

(...) ma mère, mon père, ils sont restés dans leur monde. Pas parce qu'ils aiment ça, mais parce qu'ils ont leur vie par là-bas maintenant, dans la ville²².

¹⁹ Jozeff ne parle plus ici explicitement de son frère, et la comparaison n'est pas forcément implicite non plus. Mais la métaphore du « sang » dépasse maintenant le cadre familial : Jozeff procède à une identification totalisante à l'indigène qu'il décide de redevenir, conscient d'avoir renié cette identité depuis l'enfance. La rencontre avec son frère a joué comme un révélateur de sa véritable identité, mais la révélation est désormais derrière lui, et c'est sur cette base que Jozeff poursuit sa réflexion, sans la limiter à ce qui l'a rendue possible.

²⁰ *Quechua, de acá, del Pastaza. [Y hablaba quechua] porque estaba en el lugar. Mientras que yo ya pues era un mestizo ya pues que pasaba por ahí, que no, no, no tenía la identidad. Como quién decir, eres pero no eres.*

²¹ Au procès du *caso Andoas* — Jozeff était présumé avoir été l'un des instigateurs du conflit — l'accusation avait mis en avant le fait qu'il avait grandi à Iquitos pour lui dénier toute origine indigène (donc toute exceptionnalité juridique à ce titre éventuel).

²² (...) *mi mamá, mi papá, ellos siguen en su mundo. Pero no porque les gusta, sino porque ya viven por ahí, en la ciudad.*

La ville, c'est le lieu du métissage au sens de ce qui produit des *mestizos*, le lieu de la négation de « l'identité »²³, par humiliation, par oubli, ou parce que la question ne se pose plus. Les parents de Jozeff sont « restés dans leur monde », c'est-à-dire « dans la ville », ce qui les condamne — « pas parce qu'ils aiment ça » — à ne pas réaliser le parcours de l'identité que Jozeff a entrepris et qui l'a révélé à lui-même en tant qu'indigène.

La langue vernaculaire occupe dans ce parcours une place qui paraît d'abord ambiguë. Jozeff explique que son frère parle quechua parce qu'il a grandi dans le Pastaza, parmi les Quechua, alors que lui n'y a pas grandi et ne maîtrise donc pas la langue. Mais pour dire cela, Jozeff opère un raccourci qui le fait passer de la question de la langue à celle de l'identité : son frère parlait quechua tandis que lui, Jozeff, « n'avait pas l'identité ». L'opposition semble suggérer que la langue c'est l'identité, mais la chute trouble cette identification : « Comme qui dirait, tu es mais tu n'es pas. »

De fait, le retournement est déjà à l'œuvre, du moins dans ce récit rétrospectif : Jozeff est en quelque sorte déjà indigène, quoiqu'il ne le soit pas tout à fait encore. Il est et il n'est pas, en est et n'en est pas. Mais s'il peut l'être, même sur un mode précaire ou inchoatif, et cela sans parler encore le quechua ni même le comprendre, c'est que l'ignorance de la langue n'est pas rédhibitoire. La maîtrise du quechua reste en effet subordonnée aux aléas qui ont permis à son frère de grandir « sur place », et à ceux qui ont contraint Jozeff à grandir « dans la ville ». La langue, par conséquent, si elle reste aux yeux de Jozeff d'une importance indiscutable, ne saurait compromettre son identité indigène. Si, dans les faits, cela s'avère plus compliqué, l'essentiel est que Jozeff peut se penser comme pleinement indigène, et même éminemment indigène, sans que son ignorance du quechua le gêne dans cette démarche identitaire.

Il est vrai qu'aux yeux de Jozeff existe aussi une logique plus profonde, qui a un rapport avec l'inversion de l'intériorité et de l'extériorité exposée plus haut, de telle sorte que son demi-frère indigène manifeste par sa maîtrise du quechua ce que Jozeff est « vraiment » à l'intérieur, son identité intime, « ancestrale », au revers de son masque blanc : appartenance ethnique, peau sombre, enracinement territorial et bilinguisme — tel il est, quoiqu'en disent les signes extérieurs, lesquels sont au pire trompeurs, et au mieux en décalage sur une identité dont les graines, tombées sur une terre revêche, fleurissent à retardement, et peut-être autrement.

Mais, à ce compte, il est invraisemblable que Jozeff se soit vraiment pris pour un *mestizo*. Comment explique-t-il qu'il se soit présenté si longtemps comme tel ? L'oubli ? Son récit semble contredire cette interprétation, tant il fait de l'identité indigène quelque chose que l'on peut certes cacher ou réprimer sous l'effet des brimades, mais non oublier. La honte ? Mais quelle honte avait-il auprès de son frère Quechua, à qui il a d'abord affirmé être un *mestizo* ?

²³ « L'identité », que Jozeff emploie souvent avec l'article défini, renvoie chez lui à l'identité indigène comme seule pertinente pour lui. Par contraste, le *mestizo*, et en particulier celui qu'il était devenu en réprimant son identité indigène, représente pour Jozeff la figure même de la perte d'identité.

Je crois, répond-il, qu'en ce qui me concerne c'était une erreur de parler comme ça moi aussi. Pourquoi ? C'est comme un père, ou une mère. On aura beau changer de nom, on aura beau dire, il ne va pas cesser d'être ton père, ou ta mère. Ce sera toujours ton père. Jamais il ne cessera de l'être. Ton père c'est ton père, quoi qu'il arrive : changement de nom de famille, changement de ce que tu veux... C'est un peu ce qui m'est arrivé²⁴.

Jozeff reste ainsi dans la métaphore biologique mais passe de l'ontogenèse à la phylogenèse, de sa maturation intérieure à sa place dans un processus qui, certes, le dépasse comme individu, mais le rend membre constitutif d'un groupe et d'une histoire : il est indigène. Entre ces images coule ce même « sang » évoqué à propos de son demi-frère, et qui lui fut une révélation.

Et, de nouveau, cette comparaison reprend la dialectique du dedans et du dehors, car si Jozeff peut changer d'appellation et tromper les autres (l'extérieur), il ne peut, dit-il, changer sa filiation, sa provenance, et donc, pour ainsi dire, sa marque de naissance (l'intérieur). La « changer » n'est qu'un subterfuge temporaire : à l'intérieur, Jozeff, quoiqu'il en dise ou en ait dit, se sait indigène.

Une fois l'ontogenèse mise au pas par la phylogenèse, une fois que Jozeff s'accepte comme partie d'une histoire (biologique et culturelle) qui l'inclut et le dépasse, il peut enfin dire qu'il « a l'identité », qu'il est donc pareil à soi, l'intérieur et l'extérieur devenant l'avant et le revers d'une seule et même pièce : l'indigène²⁵. Et dès lors, il ne s'agit plus seulement de corriger l'erreur qu'il a commise en se faisant passer pour *mestizo*, mais de corriger l'erreur qu'un regard extérieur superficiel, aveugle à son histoire et à son « sang », commettrait en lui niant son indigénité.

6. L'IDENTITÉ EN LARMES : ENTRE « JE » ET « NOUS »

C'est ce qui a eu lieu lors de l'assemblée de Fediquep en 2012. Au troisième jour de l'assemblée, ce mardi du mois de mars, la fédération était invitée à rendre des comptes. C'est un moment tendu, car c'est là que véritablement se font face l'assemblée populaire, autorité suprême mais intermittente, et l'équipe dirigeante, autorité déléguée mais permanente. C'est là, donc, que la fédération doit répondre de ses actes, et l'assemblée juger de cette réponse après l'avoir

²⁴ *Yo creo que para mí, era una equivocación al hablar yo así también. ¿Por qué? Es igual que un padre, o una madre. Por más que se cambie de apellido, por más que digas, nunca va a dejar de ser su padre, o su madre. Siempre va a seguir siendo su padre. Nunca va a dejar de ser. Su padre es su padre, por más que pase... cambie de apellido, cambie de otro... Semejante me pasó a mí.*

²⁵ Notons l'emploi du verbe « avoir » et de l'article défini en rapport à l'identité indigène de Jozeff. Entre « être indigène » et « avoir une identité », Jozeff emploie une formulation qui lui permet à la fois de mettre cette identité à distance et de se la réapproprier. Si on « a » l'identité, cela veut dire, d'une part, qu'il est possible aussi bien de la perdre que de la retrouver, et, d'autre part, que l'on peut la négliger comme l'on peut la soigner. Jozeff, en ce sens, n'est pas essentialiste, et l'on verra que pour lui l'identité indigène est liée à la politique pour autant que celle-ci articule un *ethnos* à un *ethos*.

questionnée. Cette confrontation, si elle n'est pas inamicale, reste un exercice éprouvant pour les dirigeants, lesquels ne sont pas seulement questionnés sur l'efficacité de leur action, mais aussi, de manière plus ou moins implicite, sur la légitimité qu'ils ont à la poursuivre.

À cet exercice, Jozeff est le plus exposé, le plus vulnérable, car devant répondre non seulement d'une politique, mais aussi d'une appartenance : il est le seul dirigeant qui n'a pas grandi dans le Pastaza et qui ne parle pas couramment le quechua. Malgré cela, Jozeff, comme à son habitude, prend la parole plus qu'à son tour, et avec une passion qu'on lui sait maintenant caractéristique (au point qu'Aurelio, le président, lui cède volontiers la tribune dans les réunions où l'espagnol est de mise).

Ce mardi-là, le dirigeant Jozeff J. est sur le point de prendre le micro. Avant cela, voici comment le modérateur — lui-même membre de l'assemblée et préposé par celle-ci à cette fonction — introduit le moment où les dirigeants de Fediquep seront interrogés par l'assemblée :

Chers *apus*, c'est le moment de l'analyse. La critique constructive dans ce cas est importante pour pouvoir construire et peut-être voir s'ils [les dirigeants de Fediquep] sont pris en défaut, parce que nul n'est parfait, et donc il est possible que des erreurs soient commises. Il faut observer. Et c'est vous [les *apus*] qui devez parler ici. N'ayez pas peur [d'intervenir], *apus* ! Parlez, posez des questions ! C'est le moment de l'analyse, c'est le moment où vous devez participer, c'est pour ça qu'on est venus, que cette assemblée a été organisée. Bien... On sait qu'il y aura un rapport. Maintenant c'est simplement une analyse, plus tard Fediquep va présenter un rapport détaillé de toute son action, de ce qu'ils ont fait jusqu'ici. [Jozeff lui fait signe qu'il voudrait dire un mot]. Mais avant votre intervention les membres de Fediquep voudraient dire quelque chose. Écoutons-les d'abord pour pouvoir parler ensuite, parce c'est eux qu'on va analyser. Voyons, Jozeff J. a la parole²⁶.

Notons d'abord que le face-à-face entre l'équipe de Fediquep et l'assemblée des *apus* est soigneusement réglé et mis en scène : la parole, en effet, ne circule pas de manière aléatoire, elle est distribuée par un organe intermédiaire, la *mesa directiva* (bureau d'assemblée), dont le président devient le modérateur de la séance. Outre le président, cette *mesa* est composée d'un secrétaire, chargé de la prise de notes, et d'un *vocal de disciplina* qui veille au respect de l'ordre du jour et à la ponctualité des participants.

²⁶ *Apus, es un momento de análisis. La crítica constructiva en este caso es importante para poder construir, de repente observar si en algo fallan, porque nadie es perfecto, y así de por medio se pueden cometer así errores, hay que observar. Ustedes son los que tienen que hablar acá. (...) ¡No tengan miedo apus! ¡Hablen! ¡Pregunten! Este es el análisis, aquí es el momento de que ustedes deben participar, para eso se ha venido, se ha programado esta asamblea. Bien... Se va a dar un informe, ya se sabe eso. Este es un análisis simplemente, después Fediquep va a dar un informe detallado de todos sus acciones, de lo que ellos que vienen haciendo. A ver, antes de su intervención quieren hablar los miembros de Fediquep, hay que escuchar primero a ellos para poder nosotros [hablar después], porque a ellos vamos a analizar. A ver, habla Jozeff J.*

Le *presidente de mesa*, autrement dit le modérateur, rappelle dans notre extrait le but principal de cette assemblée, à savoir la rencontre entre les *apus* et leurs mandataires, et la soumission de ces derniers, les dirigeants, à « l'analyse », à « l'observation », aux « questions » de leurs mandants. Le modérateur met en avant la faillibilité des dirigeants, et incite l'assemblée à la mettre à l'épreuve, à « l'analyser » : un verbe qui revient à plusieurs reprises, et qui renvoie, sous les apparences de la neutralité, à une forme de jugement (à quoi invite, en effet, l'évocation en clé faussement mineure de possibles « défauts » et « erreurs » à mettre au jour).

Bizarrement, ce « moment » de « l'analyse » n'est pas prévu après l'exposition détaillée du rapport de Fediquep, comme on aurait pu s'y attendre, mais avant celui-ci. Cela laisse deviner la nature de l'exercice qu'introduit le modérateur : il s'agit de donner à l'assemblée l'opportunité d'une parole spontanée, une parole qui ne réponde pas à un bilan. La capacité de poser des questions devient alors surtout la liberté de donner voix à des rumeurs, doutes, soupçons et défiances que les *apus* ont pu nourrir pendant l'intérim de l'assemblée.

Jozeff demande la parole avant d'être livré, avec ses compagnons de Fediquep, à une mise en cause qu'il a de bonnes raisons de redouter. Il veut mettre les choses au clair :

Bien, mes frères, bonjour. En vérité, je ne peux pas vous parler en quechua. Je peux le comprendre, mais pas le parler. Je vais être très clair avec vous. Mais j'entends dire aussi par-là que je vais encore parler petit nègre, et vous allez encore vous moquer de moi. Mais c'est comme ça aussi que vous parlez l'espagnol quand vous parlez... ni moi-même je sais parler bien l'espagnol...

Mes frères, c'est vrai (...), je ne suis pas paysan ! Mais je m'en remets au sort de partir [de Fediquep] aujourd'hui même... si vous m'analysez ainsi²⁷.

Jozeff interrompt là son discours, accablé par l'émotion, et près d'une minute s'écoulera avant qu'il puisse renouer avec une parole audible. Au bout de quelques secondes de silence, la salle commence à bruire de commentaires. On entend quelqu'un lancer : « Parle ! ». Ensuite un *apu*, plus âgé que la moyenne, s'adresse à lui du milieu de la salle : « Parle fiston ! Reste pas là à pleurer fiston ! »²⁸. Le ton est bienveillant, mais aussi exigeant : il n'y a pas à pleurer, il faut parler, articuler. Un autre enchaîne : « Des applaudissements pour lui remonter le moral ! ». L'assemblée applaudit, on entend des rires : la tension est passée. L'assemblée n'est plus face à Jozeff, juge ou spectatrice, mais fait corps avec lui — le temps qu'il reprenne ses esprits. On l'encourage : « *Fuerza ! Con la fuerza !* »

²⁷ *Bueno hermanos, buenos días. En la realidad, no les puedo hablar en quechua. Bueno es que puedo entender, pero no puedo hablar, voy a ser bien claro con ustedes. Pero también escucho por ahí [prononce «por ay»], si es que les hablo les voy a hablar bola bola, y se van a reír de mi todavía. Pero, así hablan también el castellano cuando hablan... ni yo mismo sé hablar el castellano bien...*

¡Hermanos! Es cierto (...), ino soy campesino! Pero también estoy en la dicha de salir hoy día... si ustedes así me analizan.

²⁸ *¡Habla hijo! No estés llorando hijo.*

Jozeff reprend la parole. La voix chargée d'émotion, il commence par rappeler le parcours de lutte qui a marqué l'histoire de Fediquep depuis 2007, le conflit sanglant d'Andoas en 2008, les années de prison, les sacrifices et la persévérance de l'équipe de Fediquep. Et, par contraste, il s'en prend à l'inertie de certains *apus* dont il dénonce l'impuissance face à leurs *comuneros*, notamment quand il s'agit de s'opposer aux abus de l'industrie pétrolière et de mettre en valeur les efforts de Fediquep pour y remédier²⁹.

Nous nous sommes battus plusieurs fois [pour vous]... et vous ne nous avez même pas reconnus à notre juste valeur ! Mes frères, moi aujourd'hui je vous remets mon analyse... Je veux partir [de Fediquep]. Parce que vraiment vous ne nous considérez pas à notre juste valeur... Vous pouvez vous moquer de nos larmes, parce que vous n'avez pas autant souffert, mais nous si, dans notre propre chair³⁰.

À ce moment, Aurelio, le président de Fediquep, cède discrètement à l'émotion. L'assemblée écoute. Jozeff poursuit, puis conclut après quelques minutes :

Ici c'est vous qui devez décider. Ou bien avec nous, ou bien sans nous ! Ou de nouveaux dirigeants, ou avec nous. Nous ne manquons pas de force. Ça dépend de vous chers frères. Voilà tout ce que je voulais vous dire. Nous sommes passés par un long processus. Merci chers frères³¹.

L'assemblée l'applaudit. Non qu'elle soit impressionnée, il ne s'agit pas de cela : Jozeff est un jeune dirigeant sanguin et émotif, à la parole parfois excessive, et s'il prend à parti l'assemblée, il ne saurait l'intimider. Mais les *apus*, je le noterai plus d'une fois, apprécient le parler direct, du cœur. Cela renforce la cohésion du groupe, sa dynamique collective. C'est en quoi la violence de certains discours peut parfois tromper l'auditeur non averti, car cette parole apparemment sauvage occupe une fonction, est comprise comme devant laisser sa place à une autre, sans que le lien entre l'une et l'autre soit nécessairement déterminé par le sens et l'intention des orateurs. Et il n'est pas rare d'observer qu'un intervenant, après avoir fait l'objet d'une attaque en règle, en fasse si peu de cas que son discours n'en porte aucune trace, reléguant l'assaut au statut de performance rituelle.

Il s'agit en effet de laisser circuler la parole sans qu'il y ait de motifs internes de l'interrompre (ce qu'une dispute risquerait de faire), mais seulement des occasions externes : ordre du jour, temps de parole, etc. Or, c'est cette circulation que les sanglots de Jozeff ont soudain suspendue, mettant provisoirement en échec l'assemblée.

²⁹ Notons que ce que Jozeff dénonce comme une impuissance des *apus* face à leur communauté découle du type d'autorité qu'incarnent les *apus*, comme nous l'avons précisé plus haut.

³⁰ *Hemos peleado varias veces... y ni siquiera ustedes nos han valorado como dirigentes... [pause]. Hermanos, yo hoy día, termino mi análisis... quiero salir. [pause] Porque ustedes realmente no nos valoran. Ustedes se pueden bacular ahí de nuestras lágrimas, porque no han sufrido tanto, pero nosotros sí, en carne propia.*

³¹ *Aquí tienen que decidir ustedes. ¡O con nosotros, o sin nosotros! O nuevos dirigentes, o con nosotros. La fuerza hay en nosotros. Depende de ustedes hermanos. Eso era todo lo que quería decirles. Ya hemos pasado un largo proceso. Gracias hermanos.*

Ce qui s'est alors passé est à cet égard remarquable : l'assemblée s'est faite le support de la relance du discours. Pour cela, elle n'a pas choisi de s'arroger une parole qui ne lui revenait pas : c'eût été faire violence à l'assemblée même, parce que le modérateur, qui a pour fonction principale de distribuer la parole, l'a donnée à Jozeff (« Jozeff a la parole »). Au contraire, l'assemblée des *apus* et *comuneros* — figure collective dans ce contexte de la souveraineté populaire — a changé de statut, est passé d'incarner l'autre à incarner le même, a transformé la scène d'affrontement en scène de rassemblement. Pendant l'intervalle imposé par l'émotion de Jozeff, l'assemblée n'opposait plus un « vous » (les dirigeants) à un « nous » (l'assemblée), mais assumait une identité politique collective, une unité qui est en réalité première par rapport à la séparation politiquement structurante des dirigeants et des *comuneros* (*apus* et autres villageois indigènes) qu'ils représentent. Autant cette séparation est nécessaire, car elle institue la représentation politique, autant elle n'est rendue possible que par une identité collective toujours présumée : les dirigeants étant considérés comme partie du « nous » de l'assemblée au sens large.

Ainsi, les larmes de Jozeff suspendent-elles la fiction politique d'une altérité des dirigeants à l'égard de leurs mandants, et donnent l'occasion de renouer provisoirement avec celle, tacite, de leur identité. Tel est le sens probable des applaudissements et de la mention de la *fuerza*, cette force partagée par tous, qui les ramasse tous en un seul corps politique. L'expérience de l'ethnographe regardant ce corps littéralement se réveiller est difficile à rapporter : la salle semble d'abord parcourue des spasmes de Jozeff, puis on l'entend frémir, murmurer, passer de l'aphonie à la cacophonie, puis à la polyphonie des rires et des voix articulées qui s'en détachent, et enfin à l'euphonie des applaudissements. Quant à l'incitation du vieil *apu* — « Parle fiston ! » —, elle semble porter en elle à la fois cette fusion première (« fiston » : tu fais partie de la famille, nous sommes entre nous) et l'impératif de maintenir le face-à-face qui, comme le rappelait le modérateur, constitue l'objet même de l'assemblée (« parle ! » : donne-nous — c'est ton rôle — une parole de dirigeant, un écart qui nous remette en mouvement).

Jozeff parle donc, et dans son discours il ne manque pas de réitérer, quoique sur le mode du défi, la suprématie de l'assemblée dont il accepterait l'éventuelle décision de l'évincer. Mais, ce faisant, il opère un glissement entre le « je » initial, qui précède ses pleurs — « je m'en remets au sort de partir aujourd'hui même » —, et le « nous » qui les suivra — « ou bien avec nous, ou bien sans nous ! », « si vous voulez, vous pouvez nous faire remplacer tout de suite ! »³².

Entre les deux, il y a eu le passage d'un sentiment d'exclusion (il ne parle pas quechua, il pleure) à un sentiment d'appartenance (l'assemblée l'applaudit, l'encourage, il parle). S'il fait face à l'assemblée, il sait au moins qu'il en est aussi partie intégrante, accepté et reconnu. Il peut parler non plus en tant que « Jozeff

³² *Y si ustedes desean, iahorita mismo nos pueden cambiar!*. Il prononce cette phrase à peu près au milieu de sa tirade.

J. qui ne parle pas quechua », mais en tant que dirigeant, mandataire (c'est la *parole*, non la langue, qui devient l'impératif de son identité politique indigène). Ainsi Jozeff, confirmé comme « représentant » politique des Quechua du Pastaza, est-il aussi en mesure de se sentir *représentatif* en tant que dirigeant, membre du bureau de Fediquep. Il peut à ce titre déployer une parole collective. Il n'est plus seulement un « moi », mais un « nous », et doublement : « nous » Quechua (donc indigène), « nous » Fediquep (donc dirigeant).

Si Jozeff a pu parvenir à cette identification qui constitue désormais son identité, c'est, comme nous l'avons vu, à partir d'un parcours « intérieur » qui progressivement s'est aussi traduit au dehors. Mais, bien qu'il comprenne avec le recul que les prémisses de cette conversion — au sens propre d'un retournement et d'une métamorphose — se trouvaient déjà dans le rapport à son demi-frère, il ne s'agit là, en réalité, que d'une lecture rétrospective. La scène de la conversion est à la charnière entre le parcours professionnel de l'entrepreneur *mestizo* Jozeff, originaire d'Iquitos, et le leader indigène du même nom : elle n'a lieu qu'après les manifestations contre Pluspetrol, et pendant les longs mois de prison qui en résultèrent.

Que s'est-il passé ? Écroué au pénitencier de Nauta, 100 km au sud d'Iquitos, il a été accusé d'avoir contribué à fomenter les violences qui finirent par coûter la vie à un officier de police. L'accusation mettait en avant que le suspect Jozeff J. était originaire d'Iquitos, et à ce titre — le raccourci ne manque pas de surprendre — qu'il ne saurait être indigène, ce qui, d'une part, le désolidariserait d'une cause indigène qui dépasse les intérêts privés liés à son entreprise et, d'autre part, l'excluerait de la jouissance de droits réservés aux populations autochtones³³. Par ailleurs, Jozeff partageait le sort de dizaines d'autres détenus, en grande partie des Quechua du Pastaza, et entretenait des rapports avec le président de Fediquep qui, lui, n'avait pas été directement impliqué dans les événements et restait donc libre.

Deux polarités apparaissent : en positif (attraction), se forme une sorte de communauté de destin entre Jozeff et les Quechua du Pastaza — ses codétenus, mais aussi le président de Fediquep qui cherche à défendre leurs intérêts ; en négatif (répulsion), l'accusation d'être un *mestizo*, ce qui dans ce cas n'a de sens que pour le qualifier (juridiquement) de « non indigène », et par conséquent l'exclure de cette communauté de droits.

Certes, s'il n'avait été que *mestizo*, si sa propre histoire ne lui avait pas offert l'indigénéité, du moins sous la forme d'une possibilité lointaine et d'une bifurcation possible, Jozeff n'aurait pas pu réinterpréter son parcours comme un périple identitaire trouvant enfin sa vérité dans un « être indigène » jusqu'ici réprimé. Mais ce qu'il exprime précisément dans l'histoire qu'il raconte, c'est la permanence de cette vérité sous la forme même de sa négation : autrement, il n'y aurait rien eu à nier. C'est aussi pourquoi la figure du *mestizo*, qui pour beaucoup est une identité recevable, ne représente au final pour Jozeff que la négation d'une identité plus profonde et seule vraie.

³³ En l'occurrence, il s'agit des dispositions de la Convention 169 de l'OIT, ratifiée par le Pérou en 1994.

Ça me faisait mal, pas parce que j'étais en prison, mais parce que je ne pouvais pas être ce que je devais être : Quechua, indigène³⁴.

La prison est à cet égard un lieu de métamorphose. Détenu tout près d'Iquitos, Jozeff revient en quelque sorte auprès de ses parents, qui lui rendent visite dans sa cellule. C'est là que son identité indigène, selon lui, refait surface. Sa mère lui raconte son histoire, lui dit ce qu'il est, qui il est. Il confronte son père pour avoir réprimé cette identité avec une violence, me laisse-il entendre, qui n'avait pas seulement été symbolique. Son père lui demande pardon. Jozeff exprime son extrême émotion : « tout ça me remuait », « je ne pouvais contenir mes larmes », « j'étais en colère »...

Les larmes, l'émotion : c'est aussi ce qui déborde lors de l'assemblée. C'est une incapacité non plus seulement de parler une langue indigène, le quechua, mais l'impossibilité d'exprimer une identité dans quelque langue que ce soit, car l'identité, chez Jozeff, est précisément ce qu'il n'est pas possible de contenir, ce qui le définit, non par défaut, comme d'autres indigènes, mais par excès. À la façon des crues fluviales, qu'un barrage de rétention mal aménagé peut rendre plus fortes et violentes à long terme, l'identité indigène de Jozeff refait surface sur le mode de l'inondation, du flot torrentueux emportant tout sur son passage, sans demi-mesure. Être indigène, pour Jozeff, ce n'est donc pas seulement en être, pas seulement une appartenance : c'est une force qui le dépasse, une impulsion qui le mène presque malgré lui, et c'est aussi, de ce fait, une exigence et un travail.

7. ETHOS ET POLITIQUE

Cette interprétation de l'identité indigène s'explique certes par le parcours, « extérieur » et « intérieur », de Jozeff, mais s'affiche aussi par la manière qu'il a de confronter toute suspicion à l'égard de son identité indigène. Ainsi dira-t-il face à l'assemblée :

Et toute cette histoire, comme quoi je serais *mestizo* comme vous dites, eh bien en réalité moi je suis très indien ! Seulement je n'ai pas parlé ma langue, c'est pour ça que j'en suis là maintenant. Et heureusement que j'ai rencontré Aurelio et David [respectivement président et vice-président de Fediquep]. Heureusement ! J'ai trouvé en eux des personnes réelles. Et je suis l'un d'entre eux, j'ai travaillé avec eux, et je continue de travailler, et je vais vous montrer tout ce que nous avons fait jusqu'à maintenant³⁵.

Jozeff continue de s'en prendre à l'assemblée, toujours dans cette intense tirade qui a suivi ses larmes. D'abord, il rectifie l'erreur de perspective de ceux qui le

³⁴ *No me dolía porque estaba en la cárcel, sino porque no podía ser lo que debía ser, quechua, indígena.*

³⁵ *El tema que tengo de ser mestizo como ustedes dicen, pero yo soy bien indio en la realidad. Solo que no he hablado mi idioma, por eso es que tengo esta posición ahora. Y felizmente me encontré con David y Aurelio. Felizmente he encontrado personas reales a ellos. Y soy uno de ellos, con ellos que he trabajado, y sigo trabajando, y les voy a mostrar todo lo que hemos hecho hasta ahora.*

prendraient pour un *mestizo*, non seulement en se proclamant « indigène », mais « très indien » : d'une part, il reprend à son compte ce terme d'« indien », chargé d'une histoire tragique et qui sert encore aux blancs et *mestizos* d'insulte raciale contre les indigènes ; d'autre part, il accentue cette reprise par le superlatif. Au simple indigène, par défaut, sans effort, passif, il oppose une figure de l'excès qu'il fait sienne : « très indien ! ». Il n'est pas seulement indigène, il est un indigène au carré, et la question de la langue, à ce taux, passe par pertes et profits.

De plus, Jozeff réinterprète l'opposition constitutive du « nous » (dirigeants) et du « vous » (assemblée des *apus*) pour renverser l'ordre des préséances. « Heureusement », dit-il, qu'il a rencontré les dirigeants de Fediquep, figures dérivées de celle, instituant, de l'assemblée, du « peuple » qui les investit et auquel Jozeff est en train de s'adresser. Pourquoi, et par opposition à quoi, ceci constitue-t-il une chance ? Parce que, poursuit-il, il s'agit, avec les dirigeants de Fediquep, de « personnes réelles ». Aurait-il osé dire « vrais indigènes » ? La possibilité d'un tel sous-texte n'est pas tout à fait à exclure. Car, alors, pourquoi parler de « personnes réelles » ? Quelles seraient, par contraste, les fausses ou inauthentiques ? Jozeff, qui accuse l'assemblée de lui dénier sa qualité d'indigène véritable, lui retourne ici la politesse.

Pour ce faire, c'est la fédération qui constitue le point de bascule du raisonnement : si je ne suis pas l'un d'entre vous (un *apu*, un *comunero* ou un « paysan »), je suis l'un d'entre eux (un dirigeant), or ce sont eux qui représentent à mes yeux ce qu'être « réellement » indigène veut dire. En quel sens ? Jozeff parle du travail, le sien, individuel, et celui, collectif, des dirigeants : un travail dont il va — nous revenons à l'un des buts de l'assemblée — rendre compte. Dans ce mouvement, il y a à la fois une stratégie de défense (je suis très indien), une attaque (êtes-vous de vrais indigènes ? selon quels critères ?), et la prise en charge du rôle de dirigeant qui est le sien (rendre des comptes à l'assemblée). En bout de course, les choses entrent dans l'ordre, chacun assumant son rôle. Mais, en chemin, Jozeff a réinterprété le sens même de l'identité indigène, la rendant inséparable d'une politique et d'une éthique, ce qui ne laisse pas à l'assemblée le loisir de remettre en question son indigénité sans courir le risque, en retour, de voir la sienne remise en question.

Mais, au-delà de la prouesse rhétorique, à quel titre Jozeff peut-il vraiment questionner l'indigénité des membres de l'assemblée ? Au titre d'un travail et d'une vocation exigeant un sacrifice que seuls, dit-il, les dirigeants de Fediquep ont consenti :

Je vous le dis, mes frères, la main sur le cœur. Ça vous fait peut-être rire, une larme que je verse... Vous ne vous rendez pas compte que le président [de Fediquep] a tant de fois dû laisser sa famille. (...) Et combien ici ne veulent même pas être dirigeants, comme ça ils peuvent rester chez eux³⁶ !

³⁶ *Les digo hermanos con el corazón. Para ustedes puede ser risa una lágrima que derramo... Ustedes no se dan cuenta que el presidente muchas veces ha dejado su familia. (...) Y icuántos de aquí no quieren ni ser dirigentes para estar en su casa!*

La lutte et le sacrifice (de la famille, du « chez soi ») indiquent une différence entre les dirigeants et les autres : différence qui ne tient plus à l'appartenance ethnique comme donnée, mais à l'indigénité comme conquête et comme responsabilité³⁷. Il existe une épopée de l'indigénité, un chemin qui ne se trouve pas tant derrière que devant, une identité qui ne saurait être en mémoire si elle n'est aussi mise en œuvre comme projet. Or, c'est la politique, telle qu'elle est incarnée par les dirigeants, qui travaille à cette articulation de la mémoire et du projet.

L'ethnique, dès lors, ne saurait être dissocié du politique, ni le politique de l'éthique, d'un *ethos*³⁸ indigène : courage, sacrifice, responsabilité. Ce sont là, dans le discours de Jozeff, des critères de l'indigénité plus probants que la langue et les aléas qui permettent à certains de grandir « sur place » et d'en tirer, passivement, tous les bénéfices.

C'est pourquoi, quand il me raconte sa colère en prison, et sa nouvelle conscience identitaire, il me dit aussi qu'à tout indigène qui le traiterait de *mestizo*, il répond désormais :

Moi je suis encore plus indien que toi, toi t'es lâche en tant qu'indigène³⁹ !

La lâcheté, ici, renvoie à une identité par défaut, sans mérite et sans avenir. C'est, à peu de chose près, ce qu'il répondait à l'assemblée. Nous retrouvons l'opposition de l'indigène et de l'indien (qui se réapproprie l'insulte pour la retourner en fierté), avec cette différence entre la lâcheté de l'un, qui ne consent pas aux sacrifices du dirigeant, et l'abnégation de l'autre, qui sacrifie famille et confort pour embrasser une conduite et un projet sans lesquels être indigène n'est plus une « identité », liée pour Jozeff à un agir, mais une condition⁴⁰.

CONCLUSION : LES DÉCROCHAGES DE L'IDENTITÉ

L'exemple de Jozeff et de l'assemblée de Fediquep est riche d'enseignements au sujet tant de la politique autochtone que de la dynamique des identités indigènes. Nous y voyons la mise en scène d'une confrontation entre les dirigeants d'une fédération locale quechua du Pastaza et l'assemblée qui les a désignés à leur poste, mandataires et mandants. Cette mise en scène repose sur une dialectique de

³⁷ Responsabilité qui peut ici être prise en son sens étymologique : capacité de répondre de son identité indigène, contrairement à ceux qui prennent celle-ci, à tort selon Jozeff, pour un acquis.

³⁸ Je glisse de l'éthique à l'*ethos* et inversement, à partir de l'étymologie, sans m'attarder à les distinguer. Qu'il suffise ici de remarquer que l'*ethos*, selon Aristote, est l'un des piliers de l'art rhétorique (avec le *pathos* et le *logos*), sa fonction consistant à mettre en scène les qualités personnelles, éthiques ou morales, d'un orateur, lequel en tire une forme d'autorité ou de crédibilité.

³⁹ *¡Yo soy más indio que tú todavía, tú eres cobarde como indígena!*

⁴⁰ L'opposition entre l'identité et la condition implique deux autres contrastes : non seulement entre ce qui est agi, d'une part, et ce qui est subi, de l'autre, mais aussi entre l'avoir et l'être. Si l'on « est » indigène, l'inhérence de cette condition peut conduire à la tenir pour acquise et à croire qu'il n'est besoin ni de la défendre ni de la repenser. En revanche, si l'on « a » l'identité, celle-ci, encore une fois, peut être perdue ou retrouvée, soignée ou négligée : l'identité indigène est un rapport à l'identité indigène.

l'unité première du groupe — l'assemblée au sens large est un « nous » qui inclut tous les participants Quechuas — et de sa scission entre les dirigeants, d'une part, et l'assemblée au sens restreint de l'ensemble des *apus*, d'autre part. De cette scission résulte une circulation du discours régulée par un organe *ad hoc*, le bureau d'assemblée, dont le modérateur assure une distribution équitable de la parole.

Autant cette séparation entre dirigeants et assemblée peut sembler artificielle, autant elle est structurante, car les premiers et la seconde n'existent qu'afin de se faire face pour se constituer l'une l'autre. C'est sur ce seuil critique que les « bases » sont fabriquées : l'assemblée locale fait signe vers un en-deçà du système politique des fédérations, où s'exprime la parole d'un « peuple » indigène formé par les communautés villageoises (les communautés « de base »), tandis que les dirigeants font signe vers la mécanique fédérative qui, au-delà de ce seuil hétérogène, articule les échelles locale (fédérations « de base »), régionale et nationale (voire internationale).

C'est là aussi que se fabrique cette figure spécifique du leader indigène qu'est le dirigeant de fédération, car seule une assemblée locale peut traduire un parcours ou un discours — tels ceux, improbables, de Jozeff — en projet politique, au moyen de sa désignation au poste de dirigeant d'une fédération locale.

Mais si le cas de Jozeff est à la fois atypique et exemplaire, c'est qu'il montre comment la dynamique de l'assemblée peut s'avérer aussi flexible que structurée. En effet, Jozeff y apparaît comme un élément perturbateur : il prend l'assemblée au dépourvu par son émotivité, et lui sert de miroir critique. Il questionne — au détour de l'éthique — le degré d'indigénité des *apus*, et, partant, leur représentativité politique elle-même, ce qui rend l'exercice proposé par le modérateur (juger les dirigeants) plus périlleux qu'il n'y paraissait. Jozeff récusé ainsi en bloc les chefs d'accusation : que ce soient ceux de Pluspetrol qui voulait le juger en *mestizo* pour lui refuser le bénéfice des droits indigènes, ou ceux de l'assemblée qui l'a d'abord élu mais semble en sous-main remettre en question son indigénité, donc son droit à la représenter.

Une fois observé cela, force est de reconnaître l'efficacité politique de l'assemblée : la circulation du discours un moment suspendue par les larmes de Jozeff, elle fait corps derrière son dirigeant, bascule en mode unitaire le temps qu'il reprenne une parole qu'il n'était pas question de lui soustraire. Le dirigeant peut alors retrouver sa voix, articuler de nouveau un discours, et le diriger même *contre* l'assemblée, instaurant de nouveau l'opposition constitutive entre celle-ci et les dirigeants. Au final, c'est la même équipe dirigeante qui repartira de la réunion, confirmée dans ses fonctions.

Nous avons cependant assisté à une autre dramaturgie, celle de l'identité de Jozeff. Car s'il est vrai que Jozeff est pris dans le fonctionnement d'une institution qui le dépasse et dont il est un rouage, il n'en est pas moins vrai que Jozeff déborde aussi cette institution, qu'il s'avère capable de la prendre à revers et de déjouer quelque grief ou stigmatisme qu'elle tendrait à lui faire endosser. Comment cela est-il possible ? Jozeff ne doit-il pas tout à l'acceptation de l'assemblée ? N'est-ce pas là ce qui le confirme enfin comme indigène de plein droit ? Ne confie-t-il pas

lui-même que Fediquep a changé sa vie au point qu'il me dira plus tard, dans un frappant raccourci, qu'il est Fediquep?

Ce serait oublier le raisonnement qu'il a exposé, la métaphore biologique, l'inversion du dedans et du dehors, la réponse qu'il sait donner à ceux, pourtant *a priori* incontestablement indigènes, qui le targuent d'être *mestizo*. Et c'est d'ailleurs tout l'intérêt de l'identité de Jozeff de n'être pas seulement donnée — si elle le fut initialement, il lui aura fallu la réactiver, la réinvestir, voire la réinventer. Son identité apparaît, à chaque étape de sa quête et de son affirmation, comme une *réponse* : réponse à un « appel du sang » lors des retrouvailles avec son demi-frère, réponse à l'accusation de crimine lors du procès du « caso Andoas », réponse au soupçon de n'être pas assez indigène parce qu'il ne parle pas quechua... Réponse, surtout, à une question qui traverse toutes ces réponses — non pas « qui suis-je », mais : comment ne pas être qui l'on voudrait que je sois ? Car, même face à des indigènes, il n'en appelle pas à une égalité de condition (je suis indigène), mais à une différence qu'il exprime — stratégie de défense — en supériorité : « je suis plus indien que toi ! », ou « toi t'es lâche en tant qu'indigène ! ». (Sous-entendu : un indigène ne devrait pas être lâche, ou un lâche ne devrait pas être indigène). Dans la comparaison, en tout cas, le compte n'y est pas. Sauf quand il s'agit de parler des dirigeants de Fediquep, dont il considère Aurelio, le président, comme un père : « je suis l'un d'entre eux ». Or, de quoi s'agit-il ? Non d'appartenance ethnique, ou du moins pas principalement : il s'agit de travail, de sacrifice, de courage, d'abnégation, de responsabilité — d'une éthique, donc — et de vision politique. Il y a là un *ethos* du dirigeant, qui incarne pour Jozeff l'*ethos* indigène, ce par quoi, bien plus que la langue, et en surcroît d'une origine ethnique, il se reconnaît indigène. C'est pourquoi il est possible de parler ici d'une identité politique, sorte d'identité « augmentée » par rapport à l'appartenance ethnique, car elle y adjoint une éthique et le mouvement d'un projet collectif.

Cela étant dit, si Fediquep venait à faire défaut à son désir d'identification, si les dirigeants en venaient, eux aussi, à trahir cet *ethos* indigène, Jozeff aurait là encore une réponse, qu'il me souffle au détour d'une autre question :

Oui, c'est en prison que je me suis identifié comme Quechua, mais en réalité j'ai trois identités : Quechua, Bora et Ticuna⁴¹.

Si l'on ajoute à cela que sa véritable « identité » Quechua, au sens de l'origine ethnique, n'est pas du Pastaza mais du Napo, on arrive à la conclusion que l'identité, pour Jozeff, lui sert avant tout de ressource de désidentification, et sur ce point il ne manque pas, en effet, de ressources : Quechua du Pastaza, du Napo, Bora, Ticuna, il n'est pas seulement indigène, mais « *bien Indien* ! ». L'identité de Jozeff, loin de se réduire à une condition, à un lieu d'assignation ou à une qualité fixe, représente pour lui l'espace ouvert, le champ des possibles où il se meut, libre de réinterpréter son histoire en réarticulant l'appartenance ethnique à une

⁴¹ *Es ahí [en la cárcel] que yo me he identificado como Quechua, pero en realidad yo tengo 3 identidades, el Quechua, el Bora y el Ticuna.*

politique, et la politique à une éthique. Ce sont là, pour Jozeff, les trois fils qui tissent l'identité et la retissent.

Longtemps assigné par les brimades d'une société péruvienne culturellement répressive à l'identité négative du *mestizo*, Jozeff a ainsi trouvé dans l'indigénité la ressource d'un projet de vie aux traductions multiples. Si c'est *politiquement* qu'il est parvenu à mettre en œuvre sa quête identitaire, c'est que ce mode d'existence lui a permis de maintenir une tension féconde entre le collectif auquel il s'identifie et l'irréductible singularité qu'il affirme en même temps — tension qui, nous l'avons vu, nourrit également la dynamique institutionnelle de la politique autochtone. L'identité, en l'occurrence « indigène », est ainsi cet opérateur d'identification et de désidentification qui fonde la capacité de Jozeff à la fois d'appartenir et de se dégager⁴². Il est en effet remarquable que dans ce processus, Jozeff ne s'établisse jamais totalement dans une identification donnée⁴³. Ce qu'il appelle « l'identité » semble ainsi n'être jamais que la distance entre ce qu'il n'est plus et ce qu'il devient, laissant toujours ouverte la question de ce qu'il est. À l'opposé d'une identité conçue au sens policier d'une catégorisation standardisée, son cas invite à interroger une identité qui, réactivée politiquement (dans la lutte et le rassemblement), est vécue à la fois comme exigence éthique et écart à la norme imposée, offrant une ressource de subjectivation et de singularisation que Jozeff ne semble pas près d'avoir épuisée.

Références citées

- ABELES, M. (éd.), 2011 – *Des anthropologues à l'OMC: scènes de la gouvernance mondiale*, 286 p. ; Paris : CNRS.
- BELAUNDE, L. E., 2010 – *Estudio antropológico de los impactos de las actividades petroleras sobre el pueblo quichua de la cuenca del Pastaza* ; Lima : Programa de Defensa de Derechos Indígenas, Solsticio Perú.
- BELLIER, I., 1991 – *El temblor y la luna: Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres Mai huna*, 2 tomes, 616 p. ; Lima : IFEA, IEP.
- CHAUMEIL, J.-P., 1983 – *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, 352 p. ; Paris : Éditions de l'EHESS.
- CHAUMEIL, J.-P., 1987 – Organisations indigènes de l'Amazonie péruvienne : de Rimanacuy V à la CONAP. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 73, n° 1 : 280-284.
- CHAUMEIL, J.-P., 1990 – « Les nouveaux chefs... ». Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne. *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 96 : 93-113.

⁴² C'est ce qu'analyse Jacques Rancière dans ce qu'il appelle la logique de subjectivation politique : celle-ci, écrit-il, « n'est jamais la simple affirmation d'une identité, elle est toujours en même temps le déni d'une identité imposée par un autre (...) ». (Rancière, 1998 : 121).

⁴³ Et c'est ce que suggère encore Rancière quand il écrit que « la logique de la subjectivation [politique] comporte toujours une identification impossible. » (Rancière, 1998 : 121).

- CLASTRES, P., 2011 – *La société contre l'État: Recherches d'anthropologie politique*, 185 p. ; Paris : Éditions de Minuit.
- COLLECTIF, 1983 – *L'Indianité au Pérou: mythe ou réalité*, 254 p. ; Paris : Éditions du CNRS.
- CORPI (Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo) (éd.), 2002 – *Una Historia para el Futuro: Territorios y Pueblos Indígenas en el alto Amazonas*, 171 p.; Santa Cruz de la Sierra : CORPI, Racimos de Ungurau, IWGIA.
- DESCOLA, P., 1986 – *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, 450 p. ; Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- DESCOLA, P., 2005 – No Politics Please. In : *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (B. Latour & P. Weibel, eds.) : 54-57; Cambridge & Karlsruhe, MIT Press & ZKM.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1994 – *Les Nuer: description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, xviii + 312 p. ; Paris: Gallimard (coll. « Tel »).
- FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E. E. (eds.), 1964 – *African Political Systems*, xxiv + 304 p.; Oxford : Oxford University Press.
- GUTIERREZ CHOQUEVILCA, A.-L. & HUBOUX, E., 2006 – Exploitation pétrolière et dynamique des territorialités indiennes dans la région du haut Pastaza péruvien. *M@ppemonde*, vol. 2, n° 82.
<http://mappemonde.mgm.fr/num10/articles/art06205.html>
- LATOUR, B., 2012 – *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*, 498 p. ; Paris : La Découverte.
- LEACH, E. R., 1964 – *The Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, xv + 324 p.; Boston : Beacon Press.
- MORIN, F., 1973 – Les Shipibo de l'Ucayali : rencontre d'une civilisation amazonienne et de la civilisation occidentale. Aspects Psycho-sociologiques des Changements ; Paris : Université Paris V-Sorbonne. Thèse de Doctorat de 3e Cycle en Ethnologie.
- MORIN, F., 1992a – Les premiers congrès Shipibo-Conibo dans le contexte politique et religieux des années 60-70. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 78, n° 2 : 59-77.
- MORIN, F., 1992b – Revendications et stratégies politiques des organisations indigènes amazoniennes. *Cahiers des Amériques latines*, n° 13 : 75-85.
- MORIN, F., 1994 – De l'ethnie à l'Autochtonie. Stratégies politiques amérindiennes. *Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n° 63 : 161-174.
- MOURIÈS, T., 2014 – ¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, n.º 32: 17-40.
- RANCIERE, J., 1998 – *Aux bords du politique*, 261 p. ; Paris : Gallimard. Collection Folio Essais.
- ROMIO, S., 2010 – Analyse socio-politique de l'AIDSESEP, organisation interethnique de l'Amazonie Péruvienne ; Paris : EHESS. Mémoire de Master 2 (Mention Études Politiques).
- SURRALLÉS, A., 2003 – *Au cœur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*, xi + 278 p. ; Paris : CNRS Éditions.
- TAYLOR, A.-C., 1985 – L'art de la réduction : la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 71, n° 1 : 159-173.